مجلّة الواحات للبحوث و الدراسات العدد 19 (2013) : 211 – 219



مجلّة الواحات للبحوث والدراسات
ردمد 7163- 1112 العدد 18 (2013) : 211 – 219
http://elwahat.univ-ghardaia.dz

منهج نقد الخبر في فكر ابن حزم الظاهري (ت456هـ/1064م)

طاهر بن علي
قسم التاريخ جامعة غرداية
غرداية ص ب 455 غرداية 47000 ,الجزائر

توطئة:

اشتهر ابن حزم الظاهري(ت 456هـ/1064م) بتنوّع المعرفة، وكثرة التدوين، فهو الفقيه، والأصولي، والأديب، والفيلسوف، والمؤرّخ، والسياسي. وفي كلّ فنّ من هذه الفنون التي أتقنها، التزم منهجا دقيقا في تحرير نصّه، أو إيراد خبره، أو بناء معرفته.

وكان نقد الخبر من أدواته المنهجية الأساسية حيث المعرفة عنده مبنية على الخبر عن الله، وهو الوحي المنزّل قرآنا، أو عن الرسول صلّى الله عليه وسلّم، وهو المجموع سنّة، أو عن اجتماع الناس، وهو المروي تاريخا.

ولقد أفرزت الدراسات الإسلامية مناهج في النظر إلى الخبر المنقول عن النبيّ لتبرز الصحيح منه والسقيم. كما حاولت تداول المروي عن حركة الإنسان في الزمان، بمعيارية جمعت بين التوسّع في الرواية لتشمل مناحي الحياة، والتشكيك في محمولها لتسلم الحقيقة فيها. وكان لابن حزم منهج في قبول الخبر أو ردّه، بسطه فيما كتب من مدوّنات، ورسائل.

مقوّمات الدراسات التاريخية عند ابن حزم الظاهري:

كان لروافد الثقافة التاريخية في الأندلس زخم كبير تجلّى في تنوّع الدراسات، وكثرة المدوّنات، ممّا جعل ابن حزم يتمتّع بثقافة موسوعية أهّلته لأن يكون مؤرّخا[1]. وأحدثت في فكره نزعة تاريخية، رافقته في كلّ مدوّناته ومصنّفاته، الكلامية والفلسفية[2]، ممّا أضفى عليه صفة المؤرّخ[3].

ويحتاج المؤرّخ إلى التزوّد من معارف كثيرة تعينه على فهم الحادثة التاريخية، ووضعها في إطارها المحدّد لها، وكلّما اتسعت معارف المؤرّخ، وغزرت ثقافته كان أكثر نجاحا في تفهّم الحياة الماضية، ووضع الناحية التي تهمّه منها في إطارها الصحيح[4].

وابن حزم كما قال ابن حيان"حامل فنون من حديث وفقه وجدل ونسب، وما يتعلّق بأذيال الأدب، مع المشاركة في كثير من أنواع التعاليم القديمة من المنطق والفلسفة"[5]. وقال عنه أبو حامد الغزالي: "وجدت في أسماء الله تعالى كتابا ألّفه أبو محمّد بن حزم الأندلسي يدلّ على عظم حفظه، وسيلان ذهنه"[6]. وقال الذهبي: "الإمام الأوحد، البحر، ذو الفنون والمعارف"[7]. وقال أيضا: "وكان إليه المنتهى في الذكاء، وحدّة الذهن، وسعة العلم بالكتاب والسنّة، والمذاهب، والملل والنحل، والعربية والآداب، والمنطق، والشعر"[8].

كما شهد له المعاصرون بسعة العلم، وكثرة المعارف، والتبحّر في الفنون[9]. ولقد حملت كتبه كلّ تحصيله ونظره في هذه الفنون، وكوّنت مكتبة كاملة ومتنوعة. قال صاعد: "ولقد أخبرني ابنه الفضل المكنّى أبا رافع أنّ مبلغ تآليفه في الفقه، والحديث، والأصول، والنحل والملل، وغير ذلك من التاريخ، والنسب، وكتب الأدب، والردّ على المعارضين، نحو أربع مائة مجلد"[10].

ولا يمكن للموسوعية سواء في الثقافة التاريخية، أو في مجمل المعارف والفنون أن تكون فعّالة في بناء ذهنية مؤرّخة إلاّ إذا شفعت بصفة الاتّزان، إذ المؤرّخ "من أشدّ العلماء تعرّضا للأهواء والنزعات"[11]. وقد لازمت صفة الاتّزان ابن حزم في كلّ محاولاته، سواء الفقهية، أو الفلسفية، أو الكلامية، أو التاريخية[12].

بكلّ هذه الأدوات باشر ابن حزم دراسته التاريخية ليعطينا نظرة تجديدية في هذه الدراسات، التي تمثّل جانبا أساسيا في نظرته للمجتمع، وإلى طرح بديله الذي تشفع له تقريرات النصّ الشرعي من الكتاب والسنّة، والنصّ التاريخي من حركة الإنسان في الزمان والمكان، فالنصّ التاريخي متمّم للنصّ الشرعي، الذي جاء ليثبت فيه، ومن خلاله ليتحرّك الإنسان وفق منهج ربّاني.

نقد السند في منهج ابن حزم :

وابن حزم الذي أسلمه البحث الطويل إلى يقين منهجي، هو منهج الظاهرية[13]، لم يكن ليرجع عنه، بل انتهجه، وجادل من خالفه، ونافح عن أصوله واجتهاداته، ووضع الكتب في بسطه، وثبت عليه، وجعل منه نزعته الاجتهادية، والتجديدية في متناول كل جوانب المعرفة.

والظاهرية تقوم أساسا على النقل[14] الذي يستوجب الإكثار من السنن والنصوص[15]، إذ لا تقوم حجّة، ولا تستقيم معرفة بدون نقل، فأصل كلّ ذلك "حدثنا"، و" أخبرنا".

والسنن والنصوص ليست على إطلاقها، بل لها منهج خاصّ في دراستها، هو منهج أهل الحديث، الذي يقوم على الجرح والتعديل في نقد سند الراوي للنص[16]. والخبر التاريخي يخضع لهذا المنهج عند ابن حزم، فالتحقيق في الخبر التاريخي، مثل التحقيق في النصّ الشرعي.

وهذا المنهج اعتمده كثير قبل ابن حزم، مثل ابن إسحاق(ت151هـ/768م)، والطبري(ت310هـ/922م)، وابن الفرضي(ت403هـ/1012م)، فكلّ هؤلاء اعتمدوا أسلوب التحقيق العلمي الدقيق عن طريق العنعنة المتّصلة، أو حدّثني، وحدّثنا فلان عن فلان[17].

فالطبري في نقده على طريقة المحدّثين[18] يصبّ تمحيصه وتأييده على الإسناد، أي سلسلة الرواة[19]. وقيمة الروايات في نظر الطبري تعتمد على قوّة أسانيدها، وكلّما كان السند أقرب إلى الحادثة كان أفضل.

"وقد تتأثّر الروايات بعوامل مختلفة مثل الذاكرة، والميول، والرغبات وغير ذلك، ولا يمكن الجزم بسلامتها ودقتها بصورة قاطعة، حتى بعد نقدها وتمحيصها، وهذا ما يجعل الرأي أو الحكم الفردي غير مأمون، وقد يكون مربكا، ولذلك يكفي نقل الروايات ممّن يوثق بهم من الرواة والمؤرخين، والعهدة في صحّتها عليهم"[20]. لذلك قال في مبتدإ تاريخه: "وليعلم الناظر في كتابنا هذا أنّ اعتمادي في كلّ ما أحضرت ذكره فيه، ممّا شرطت أنّي راسمه فيه، إنّما هو على ما رويت من الأخبار التي أنا ذاكرها فيه، والآثار التي أنا مسندها إلى رواتها فيه، دون ما أدرك بحجج العقول، واستنبط بفكر النفوس"[21].

وعلى هذا النحو سار ابن حزم وصدّر رسالته "حجة الوداع"، بقوله: "ولم نقتحم الحكم في ما لم نقف على بيانه، ولا جسرنا على القطع فيما لم يلح لنا وجهه، ولا قضينا فيما لم نشرف على حقيقته، وما حكمنا بالرأي، فمعاذ الله من هذه الخطة"[22].

إنّ الخبر هو الدعامة الثانية بعد القرآن في المذهب الظاهري، وذلك يستوجب نقلا دقيقا من أجل تقبّله، ومعرفة عميقة بالرجال ومذاهبهم[23]، حتىّ يستقيم سندهم، وتقوم الثقة بهم، ويستقرّ الخبر منهم في إثبات الحادثة، أو ردّها عند ابن حزم، الذي يشدّد كثيرا في تقبّل الخبر، ولا يستنكف إذا آنس ضعفا سواء على الطريقة التي أثبتها أهل الحديث، أو على طريقته هو، أن يردّ الخبر، فيتعقّب في ذلك الرجال بالضعف، ويلبسهم رداء الجرح[24]. وقد خالف في ذلك كثيرا من رجال الجرح والتعديل، حتىّ تعقبّوه في ما أخطأ من نقد الرجال، وتجرّد له حفّاظ ليستدركوا عليه التشدّد في جرح من أثبتت عدالتهم عند غيره[25].

ومهما يكن من أمر فقد أمدّه علم الحديث بالمنهج الذي يتحقّق به سند الخبر، وجعله من بنيات فكره، ومن أساسيات طريقته، وهو يتفحّص الحادثة التاريخية[26]، التي ينصبها للاستشهاد، أو يعرضها للدراسة والمثال، أو يثبتها للتاريخ.

إنّ علم التاريخ هو نقل في جوهره... ومهمّة المؤرخ شبيهة بمهمّة المحقّق الذي يستنطق الشهود، ويجمع شهاداتهم وينقدها في سبيل استجلاء ما حدث. وهي شبيهة بمهمّة القاضي من حيث أنّه يأخذ الشهادات والروايات بالشكّ المتحفّظ ليفصل فسادها عن صحيحها... وكلّ نصّ مشكوك فيه إلى أن تثبت صحّته، وكلّ رواية متّهمة إلى أن يقوم الدليل على براءتها[27].

فالتعامل في الكتابة التاريخية لا يكون إلاّ مع النصّ التاريخي وحده، فلا إضافات قسرية، أو أحكام، أو تصوّرات مسبقة، ولا تزييف للواقعة التاريخية، أو قطعها، أو بترها لإرغامها على الانسجام مع هذا الرأي، أو تلك الوجهة...النصّ وحده، وليس غير النصّ حكما في البحث التاريخي، إذا ما أريد له أن يكون علميا جادّا.[28]

ولم يكن منهج التحقيق في السند، وتقييم الرجال من حيث قوّة الرواية أو ضعفها كافيا في نظرة ابن حزم إلى التاريخ، فالنصّ بعد إثباته يحتاج إلى نظر، وفحص، ونخل. والمحتوى في الرواية مهمّ مثل سندها، فليست كلّ رواية صحيحة السند صحيحة المحتوى والمتن. وعلى هذا سار منهج بعض العلماء المحقّقين الذين يتناولون النصّ وثيقة مفتوحة على نقد ظاهري، وآخر باطني، ولا تستقيم الحادثة بمجرّة ورود الخبر، بل حتّى يصدق الخبر في طريقة وصوله، وفي محرّر منقوله.

نقد المتن في منهج ابن حزم :

والنظر في النصّ من حيث محتواه لتأسيس النظرة إلى التاريخ، وبنائه على هيئته التي حدث بها، وإدراك الماضي ثم إحيائه[29]، واستدعائه من أجل الشهادة على العصر بحضوره – فالتاريخ ذو حضور دائم، وبعبارة "بندتو كروتشي": "عبارة عن تاريخ معاصر"[30]- كلّ ذلك يدخل ضمن دور المؤرّخ في التعامل مع الخبر، وتفعيله في الكتابة التاريخية.

وهذا يستدعي أفقا واسعا من المعارف، وإلماما بالعلوم التي تساعد المؤرّخ على ندف الخبر، حتّى يهيئه لعملية تركيب الماضي تركيبا مناسبا للحقائق[31]، ومتناغما مع حركة الإنسان وتطوّره، وتفاعله مع كلّ حيثيات الوجود.

وقد أتيح لابن حزم أن تتوازى عنده نظرة أهل الحديث في تقبّل الخبر مع نظرة أهل الفلسفة والمنطق، التي تنظر إلى الخبر في مضمونه، وتحكّم العقل فيه، وتقبله أو ترفضه على أساس عقلي[32].

فالخبر بعد التثبّت من صحّة وروده، هو مادّة خام، فإمّا تحمّل الحق، أو تحمّل الباطل[33]، ولابدّ من النظر في ذلك والتفريق بينهما، إمّا لدفع الباطل وتكذيبه، وإمّا لقبول الحقّ واعتناقه. ولا يمكن ذلك إلا بالنظر العقلي. قال ابن حزم: فلم يبق إلا أنّ من الخبر حقّا وباطلا. فإذا كان ذلك بطل أن يعلم صحّة الخبر بنفسه، إذ لا فرق بين صورة الحقّ منه وصورة الباطل، فلا بدّ من دليل يفرّق بينهما، وليس ذلك إلّا لحجّة العقل والمفرقة بين الحق والباطل[34].

وهكذا نتبيّن النظرة التجديدية في مشروع ابن حزم الذي يرسم للأمة منهجا اجتهاديا يقوم على العقل وتفعيله في كلّ نواحي المعرفة، وما الظاهر الموجود في العلوم الشرعية خاصّة، إلا جزء من هذا المنحى، إذ هو نفي لكلّ القوالب المتحجّرة التي فرضتها عصور التقليد، وتفاعل مع النصّ بالعقل المفرّق بين الحقّ والباطل على حدّ تعبيره.

وقد التبس على بعض العلماء هذا المنهج فلم يستطيعوا أن يضعوه موضعه من الاجتهاد والتجديد، ولم يدركوا المقصد في التعامل مع المعرفة في ازدواجية -الظاهر واستخدام العقل- وحسبوها من مثالب ابن حزم، في حين أنّنا نراها أساس التجديد.

ومن بين هؤلاء العلماء: ابن كثير الذي قال فيه" والعجب كلّ العجب منه أنّه كان ظاهريا حائرا في الفروع، ولا يقول بشيء من القياس لا الجلي ولا غيره، وهذا الذي وضعه عند العلماء، وأدخل عليه خطأ كبيرا في نظره وتصرّفه، وكان مع هذا من أشدّ الناس تأويلا في باب الأصول، وآيات الصفات وأحاديث الصفات، لأنّه كان أوّلا قد تضلّع في علم المنطق[35].

إن كلّ الذين درسوا ابن حزم بنظرة فقهية أصولية، أو رؤية فقهية مذهبية، أعشوا أعينهم عن رؤية هذا المنهج التجديدي في فكر ابن حزم، ومنعوا أنفسهم من أن ترقى لفهمه وإدراكه، ثمّ جعله في الثورات التجديدية، التي طبعت التاريخ الإسلامي منذ ظهور الرسالة المحمّدية.

إنّ تحكيم العقل في طبيعة الخبر من أدوات ابن حزم في قبول الخبر أو ردّه، تماما كما هو الشأن في نقد سند الرواية، ولا يختلف هذا عن ذاك قيمة وتطبيقا. ولقد أعطانا ابن حزم دليلا يقعّد لهذه النظرة بتطبيقها على حديث نسب إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، يقول: "إن علم النسب علم لا ينفع وجهالة لا تضر" فقال ابن حزم فيه" وقد أقدم قوم فنسبوا هذا القول إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم...وهذا باطل ببراهين، أحدهما أنه لا يصحّ من جهة النقل أصلا[36]، وما كان هذا فحرام على كلّ ذي دين أن ينسبه إلى النبي صلى الله عليه وسلم، والثاني أنّ البرهان قد قام على أنّ علم النسب علم ينفع، وجهل يضرّ في الدنيا والآخرة"[37].

ثم يدلّل بالبراهين العقلية على صحّة قوله، ويجرّد الأدلّة لذلك فيجعل من بينها معرفة النسب الهاشمي للرسول صلى الله عليه وسلم[38]، ومعرفة نسب المتحفّز للخلافة إذ لا تجوز إلا في ولد فهر[39]، ومعرفة أسماء أمّهات المؤمنين المفترض حقّهن على جميع المسلمين[40]، ومعرفة أنساب الأنصار الذين أوصى بهم الرسول صلى الله عليه وسلم[41]، ثمّ التفرقة بين أخذ الجزية والاسترقاق، بين العرب وبين العجم[42].

وفي إعمال النظر في فحوى الخبر، يختلف ابن حزم عن الطبري، فالطبري يتجنّب إعطاء حكم، ويندر أن يفضّل رواية على أخرى، مادام قد أورد روايات مقبولة[43]، وأراد أن يصنّف كافّة الروايات التاريخية العربية في كتابه[44]. بينما ابن حزم يحكم على الخبر، ويدلي فيه بنظره، إلّا ما كان متعلقا بفتوى شرعية، أو سيرة نبوية، فإن ذلك يستدعي تقبّل الخبر، كلّما صحّ وروده[45].

ولقد أمكنه الاشتغال بالمنطق والفلسفة وهي علوم عقلية، من أن يتكوّن له ذلك الخيال الذي يسمّونه صابون التاريخ[46]، والذي يضفي على العمل التاريخي وزنه وأهمّيته، ويتيح للمؤرّخ أن ينظر للحادثة التاريخية من زوايا متعدّدة ومختلفة[47]، ويجعله أقدر على القياس والمقايسات[48].

هذه الزوايا المختلفة لا تتيحها النظرة العقلية المجرّدة، بل تتيحها النظرة العقلية المتزوّدة بالمعارف والعلوم المختلفة، خصوصا التي لها علاقة بالتاريخ الإنساني، والتي نستطيع من خلالها أن نقبل حادثة أو نردّها، وأن نفسّر الظاهرة تفسيرا لا يتنافى مع طبيعة الحركة الإنسانية.

فالحادثة وتفسيرها وربطها بما قبلها وما بعدها تستدعي أن يكون للمؤرّخ استعداد لإدراك مقومّات النفس البشرية جميعها: روحية، وفكرية، وحيوية، ومقوّمات الحياة البشرية جميعها: معنوية ومادية. وأن يفتح روحه، وفكره، وحسّه للحادثة، ويستجيب لوقوعها في مداركه، ولا يرفض شيئا من استجاباته لها

إلاّ بعد تحرّ، وتمحيص، ونقد[49].

وهذا لا يتأتّى إلاّ بالتزوّد الواسع من المعارف والعلوم، مثل الجغرافيا، وعلم السياسة، وعلم الاجتماع، وغيرها[50]، والتي تمنح المؤرّخ ما يحتاج إليه من وسائل، وتؤسّس للتصوّر الصحيح، والنقد الدقيق[51].

وابن حزم لم يعدم هذا، بل حصّله واستخدمه، وجعل منه منهاجا في ردّ روايات تاريخية، ومزاعم لأهل الملل، اتخذوها من مسلّمات التاريخ، وأسّسوا بها لمنهج عقدي. وكانت الجغرافيا، والاقتصاد، والإحصاء من أدواته التي أقضّ بها تلك المزاعم.

وبهذا انتظم لابن حزم منهج النقد التاريخي الذي هو معرفة الصحيح من الزائف، الذي طبّقه في كتاباته بكلّ أمانة، والتزمه بنية من بنيات فكره، تتفاعل مع الخبر، وتتمتّع بالحضور في كلّ إشارة، حضورا آليا، وهذا ما لم يستطعه ابن خلدون فيما بعد، حينما وضع لنا نظرية النقد، ولكن لم يستحضرها في تاريخه[52].

وظلّت هذه النزعة ترافقه حتّى في مصنّفاته الكلامية والفلسفية. ولم تخل معظم رسائله ومؤلّفاته من الإشارات التاريخية ذات المغزى، فالمنهج التاريخي سمة من سمات التأليف العلمي. و"حتّى في الميادين التي تبدو بعيدة عن اهتمام المؤرخ، كالعلوم الطبيعية مثلا، نجد الباحث فيها بسبب تقصّيه حقائق ما فعله الآخرون في الماضي قادرا أحيانا أن يلقى ضوءا على تجارب يمكن أن تعاد من جديد، وإمّا أن تعدّل إذا كانت عميقة. كما تبرز هذه القيمة لهذا المنهج التاريخي، في ميادين أخرى، كالقانون، وعلم اللاهوت، والفلسفة، والأدب، والفن، والعلوم الاجتماعية، والبيئة التاريخية، والمقايسات الماضية... فالتاريخ بلا شكّ هو التجربة المدوّنة للجنس البشري، والإنسان يستطيع أن يستفيد من التجربة في أيّ ميدان من ميادين المعرفة...فالمنهج التاريخي هو بالفعل ذو أهمّية خاصّة بالنسبة للمؤرّخ[53].

وبهذه النزعة، وبهذا المنحى الذي تبنّاه ليكون منهجا للتفكير، ومنهاجا للكتابة، استطاع ابن حزم أن يسبق عصر الاستنارة، الذي استخدم هذه النزعة لتحقيق أهدافه التنويرية، والتجديدية[54].

وسبق القرن التاسع عشر، الذي اعتبر قرن الاتّجاه التاريخي، الذي قدّم علم التاريخ في صورة جديدة[55]. ففلسفة التاريخ إنمّا قامت على المنهج التاريخي المرافق للمعرفة، والمتراكم في مناحي التفكير العديدة، الطبيعية، والإنسانية.

ولا تقوم فلسفة التاريخ إلّا إذا قام النقد التاريخي الذي ينفي عن التاريخ هيمنة الأسطورة، ويمنحها حجمها الضروري للتلاحم معه، ويطرد عن صورته ملامح السراب التي تلفّعت بها الروايات من جرّاء سوء النقل، أو من جرّاء التدليس الإيديولوجي، والعقدي.

لذلك جرّد ابن حزم له كلّ معارفه، واستخدم بعض دراساته مثل الجغرافيا، التي حصّلها بقراءته لكتب الرحّالين، والجغرافيين[56]. والاقتصاد الذي لم يدرسه دراسة معمقة إلا أنّه جعله قاعدة لفهم التاريخ، ومناقشة الروايات التاريخية[57]. ثمّ أضاف إلى ذلك معرفته بدولة الحكم، والعلاقات السياسية[58]. فكلّ رواية تحتاج إلى ما يناسبها من نقد، وتحليل.

نقد ابن حزم للروايات اليهودية :

وبهذا المنهج من النقد التاريخي انبرى ابن حزم لنقد اليهود الذين أسّسوا تاريخهم على الأكاذيب، ليبنوا ماضيا أسطوريا عجيبا، إيمانا منهم أنّ الأسطورة تمدّ التاريخ والخيال، وتصدم الحاضر بلا واقعية التاريخ، الذي يهدف اليهود إلى احتواءه.

ومن هذه الروايات الكاذبة إحصاء اليهود المهول لبني إسرائيل الخارجين من مصر، وبني إسرائيل في عهد داود عليه السلام، قال ابن حزم:"وفي السفر الرابع ذكر أنّ عدد بني إسرائيل الخارجين من مصر القادرين على القتال خاصّة -من كان ابن عشرين سنة فصاعدا -كانوا ستمائة ألف مقاتل وثلاثة آلف مقاتل وخمسمائة مقاتل وخمسين مقاتلا، وأنّه لا يدخل في هذا العدد من كان له أقلّ من عشرين، ولا من يطيق القتال، ولا النساء جملة، وأنّ عددهم إذا دخلوا الأرض المقدسة ستمائة ألف رجل وألف رجل وسبعمائة رجل وثلاثون رجلا. لم يعدّ فيهم من له أقلّ من عشرين سنة، وأنّ على هؤلاء قسمت الأرض المفتوحة وعلى النساء، وعلى كلّ من دون العشرين أيضا"[59].

ثم أردف "وفي كتبهم أنّ داود عليه السلام أحصى في أيّامه بني إسرائيل فوجد بني يهوذا خاصّة خمسمائة ألف مقاتل، ووجد التسعة الأسباط الباقية. حاش بني لاوي، وبني بنيامين، فلم يحصهما، ألف ألف مقاتل غير ثلاثين ألف سوى النساء، وسوى من لا يقدر على القتال من صبيّ، أو شيخ، أو معذور، وكلّ هؤلاء إنمّا كانوا في فلسطين، والأردن، وبعض عمل الغور فقط. والبلد المذكور بحالته لم يزد بالاتساع ولا نقص. وفي كتبهم أيضا أن إبيا بن رحبعام بن سليمان بن داود عليه السلام قتل من العشرة الأسباط من بني إسرائيل خمسمائة ألف رجل، وأن ابنه انتيا بن إبيا كان معه من بني يهوذا خاصّة ثلاثمائة ألف مقاتل، ومن بني بنيامين خاصّة اثنين وخمسين ألف مقاتل[60].

وأدرك ابن حزم أنّ اليهود يريدون احتواء التاريخ والأرض بتضخيم عددهم، فراح يفنّد كلّ ذلك بالمعارف الجغرافية، ومبادئ الإحصاء، فقال: "البلد المذكور باق لم

ينقص، ولا صغرت أرضه، وحدّه بإقرارهم في الجنوب غزة، وعسقلان، ورجح، وطرف من جبال الشراة بلد عيسو، ولا خلاف بينهم في أنّهم لم يملكوا قطّ قرية فما فوقها من هذه البلاد...وحدّ ذلك البلد في الغرب البحر الشامي، وحدّه في الشمال صور، وصيدا، وأعمال دمشق التي لا يختلفون في أنّهم لم يملكوا منها مضرب وتد...وحدّ البلد المذكور في الشرق بلاد مواب، وعمون، وقطعة من صحراء العرب التي هي الفلوات والرمال"[61].

وأحصى البلاد مسافة الطول والعرض بالأميال[62]، ليدلّل أنّ هذه البلاد تضيق على أهلها المذكورين عند اليهود. إنّ مبدأ الثقافة السكّانية التي هي من جغرافية السكان لا تحتمل هذا، بل تكذّبه[63]. وبها تقوم القرينة على فساد الرواية التي لا سبيل للجرح في نقدها الظاهري، حيث أنّها ليست من مرويات الأمّة التي يعرف رجالها.

ثمّ ذكر بعض الخصائص الطبيعية للبلاد فقال: "وكان هذا العمل بشرقي الأردن بزعمهم وقع لبني رءوبين، وبني جاد، ونصف بني منسى بن يوسف عليه السلام، لأنّه كان يصلح لرعي المواشي، وكانوا هؤلاء أصحاب بقر وغنم"[64].

وهكذا يتبيّن له أنّ المنطقة تضيق جغرافيا بهذا العدد المهول. فيقول" وهذا المحال الممتنع أن تكون المسافة المذكورة تقسم أرضها على عدد يكون أبناء العشرين منهم فصاعدا خاصّة أزيد من ستمائة ألف"[65]. ويتساءل: "فأين من دون العشرين، وأين النساء، والكلّ بزعمهم أخذ سهمه من الأرض المذكورة ليعيش من زرعها، وثمرها"[66].

ثم بيّن استحالة المعاش لكلّ تلك الأعداد في تلك المساحة بقراها ومزارعها، وبيّن كذب اليهود في كتاب يوشع من ذكر المدن التي وقعت في سهم كلّ طائفة"، ثم يقول بعد ذلك : "فاعجبوا لهذه الشهرة أن تكون البقعة التي ذكرنا مساحتها على قلّتها وتفاهتها تكون فيها هذه المدن...ما رأيت أقلّ حياء من الذي كتب لهم تلك الكتب المرذولة"[67].

ويمضي ابن حزم في تفنيد أكاذيب اليهود في تضخيم عددهم الذي جاءت به توراتهم، واستعرضوها في تاريخهم، ويردف كلّ ذلك بقوله: "فياللناس كيف يمكن أن يتناسل من ولادة واحد وخمسين رجلا فقط في مدّة مائتي عام وسبعة عشر عاما فقط، أزيد من ألفي ألف إنسان، هذا غاية المحال الممتنع"[68].

دور المؤثّرات في مقاربة ابن حزم النقدية للخبر:

إنّ هذا النقد مؤسس على نظرة ابن حزم في الإنسان عامّة، إذ التاريخ كما أسلفنا نظرة في الإنسان[69]، ووضعه في حيّزه الاجتماعي[70]، والنظرة في كلّ المؤثّرات الداخلية والخارجية التي تتحكّم في مسيرته.

ومن هذه المؤثّرات التي تتحكّم في الإنسان، مؤثّرات البيولوجيا، حيث أنّ لها قوانينها التي تتحكّم فيها، والتي لا تسمح في زمن يقارب القرنين أن يتوالد بضع وخمسون رجلا حتىّ يصير عددهم بالآلاف التي ذكرها اليهود. فملمح ابن حزم في نقده هذا مقاربة بعلم البيولوجيا، واستخدام للعقل في حيثيات الرواية التاريخية.

ثم يؤكّد هذه المقاربة بتأكيد قوانين البيولوجيا من خلال النظر في الإنسان وأحواله فيقول: "وقد شاهدنا الناس، وبلغتنا أخبار أهل البلد البعيدة، وكثر بحثنا عمّا غاب عنّا منها، ووصلت إلينا التواريخ الكثيرة المجموعة في أخبار من سلف من عرب وعجم في كثير من الأمم، فما وجدنا في ذلك المعهود من عدد أولاد الذكور في المكثرين الذين يتحدّث بهم عند كثرة الولد إلّا من أربعة عشر ذكرا فأقلّ، وأما ما زاد في العشرين فنادر جدا. هذه الحال في جميع بلاد أهل الإسلام، والذي بلغنا عن ممالیك النصارى إلى أرض الروم، وممالك الصقالبة، والترك، والهند، والسودان قديما وحديثا. وأمّا الثلاثون فأكثر فما بلغنا ذلك إلا عن نفر يسير عمّن سلف"[71].

ومن خلال نصّه هذا نلحظ جيّدا كيف يؤكّد مقاربته في نقده بالمعرفة البيولوجية، ومقدار معارفه حول الشعوب والأجناس، وكلّ شعب وكلّ جنس له خصائصه التي يتميّز بها عن الآخر، كما أنّ له أوجه التشابه بينه وبين الآخر كذلك. ومن إدراك كلّ ذلك تأتي النظرة الصائبة في التاريخ، والتأسيس عليه.

ولا يتعدّ ابن حزم هذه المسألة حتىّ يتفحّصها بالنقد من كلّ الجوانب، وربمّا اجتمعت معارف عديدة في عبارة واحدة، مثل اجتماع النظرة الاجتماعية إلى النظرة البيولوجية في مثل قوله: "وقد علم كلّ من يميّز بين الرجال والنساء، أنّ الكثرة الخارجة من الأولاد لم توجد في العالم لصعوبة الأمر في تربية أطفال الناس، ولكون الإسقاط في الحوامل، ولإبطاء حمل المرأة بين بطن وبطن، ولكثرة الموت في الأطفال. فهذه أربع عوارض قواطع دون الكثرة الخارجة في الأولاد للناس، ثمّ كون الإناث في الولادات أيضا"[72].

ويمضي ابن حزم في نقده بتفحّص الرواية فحصا دقيقا فينظر في معاشهم ومهنهم، ويربط كلّ ذلك بالأرض على نهج الجغرافيا الاقتصادية اليوم[73]، وينفي كلّ ذلك العدد من خلال ذكر مواشيهم، ومن خلال مهنهم، أي من خلال منظور اقتصادي بحت، فيقول: "وثانية فهي أنّ في توراتهم أنّهم كانوا ساكنين في أرض قوس فقط، وأنّ معاشهم كان من المواشي فقط. وذكر في توراتهم أنّهم خرجوا من

مصر، خرجوا بجميع مواشيهم، فاعجبوا أيّها السامعون وتفكّروا ما الذي يكفي ستمائة ألف وثلاثة آلاف، لم يعدّ فيهم ابن أقلّ من عشرين سنة، سوى النساء، للقوت والكسوة من المواشي، ثمّ اعلموا يقينا أنّ أرض مصر كلّها تضيق عن مسرح هذا المقدار من المواشي، فكيف أرض قوس وحدها..لقد كان الذي عمل لهم هذه الكتب الملعونة المكذوبة، ضعيف العقل، قليل الفكرة فيما يطلق به قلمه[74]. ويقول: "وثالثة أنّه ذكر في توراتهم أنّهم كانوا كلّهم يسخّرون في عمل الطوب، وتالله إنّ ستمائة ألف طوّاب لكثير جدا، لاسيما قوس وحدها"[75].

وبالمنهج نفسه، وبحقائق الجغرافيا يبطل ابن حزم مزاعم أخرى لليهود في توراتهم، مثل القول بأنّ هناك نهرا "يخرج من عدن فيسقي الجنان، ومن ثمّ يفترق فيصير أربعة أرؤس. اسم أحدهما النيل، وهو محيط بجميع بلاد زويله الذي به الذهب، وذهب ذلك البلد جيّد، وبه اللؤلؤ، وحجارة البلّور. واسم الثاني جيحان، وهو محيط بجميع بلاد الحبشة. واسم الثالث دجلة، وهو السائر شرق الموصل. واسم الرابع الفرات، وأخذ الله آدم وجعله في جنّات عدن"[76].

فيردّ عليه ابن حزم بقوله: "وكلّ من له معرفة بالهيئة، وبنصبه الربع المعمور في الأرض الذي هو في شمال الأرض، أو من مشى إلى مصر، والشام، والموصل، يدري أن كلّ هذا هو كذب فاضح"[77]. ثمّ يذكر مخارج هذه الأنهار "ويبيّن بدقّة منبع كلّ نهر"[78]. وينكر أن يكون اللؤلؤ الجيّد ببلاد زويلة، "إنّما اللؤلؤ في مغاصاته في بحر فارس، وبحر الهند والصين"[79].

وكثيرة هي الروايات في التوراة التي يردّ عليها ابن حزم بما تكوّن لديه من سعة الاطلاع، وخبرة بالإنسان، وأحوال العمران الإنساني، وصحّة في التصور، ودقّة في النقد[80]. مثل الرواية التي تزعم أنّ جباية سليمان عليه السلام كانت ستمائة ألف قنطار، وستة وثلاثين ألف قنطار من ذهب[81]. فيرد عليها: "وهم مقرّون أنّه لم يملك قطّ إلّا فلسطين والأردن، والغور فقط. وأنّه لم يملك قطّ رفح، ولا غزّة، ولا عسقلان، ولا صور، ولا صيدا، ولا دمشق، ولا عمّان، ولا البلقاء، ولا مواب، ولا جبال الشراه. فهذه الجباية التي لو جمع كلّ الذهب الذي بأيدي الناس لم يبلغها. من أين خرجت؟"[82].

ومثلها الرواية التي تزعم أن زارح ملك السودان غزا بيت المقدس في ألف ألف مقاتل[83]. والتي يردّ عليها بقوله: "وهذا كذب فاحش ممتنع، لانّ من أقرب موضع من بلد السودان، وهو النوبة إلى مسقط النيل في البحر، نحو مسيرة ثلاثين يوما، ومن مسقط النيل إلى بيت المقدس نحو عشرة أيام صحاري ومفاوز، وألف ألف مقاتل لا تحملهم إلّا البلاد المعمورة الواسعة، وأمّا الصحاري الجرد فلا. ثمّ في مصر جميع أعمال مصر، فكيف يخطوها إلى بيت المقدس، هذا ممتنع في رتبة الجيوش وسيرة الممالك. ومن البعيد أن يكون عند ملك السودان حيث يتّسع بلدهم، ويكثر عددهم اسم بيت المقدس، فكيف أن يتكلّفوا غزوها، لبعد تلك البلاد عن النوبة. وأمّا بلد النوبة والحبشة والبجاة فصغير الخطّة، قليل العدد. وإنّما هي خرافات مكذوبة باردة"[84].

ويظهر من ردود ابن حزم كيف أنه يستخدم كلّ معارفه حول الجغرافيا، وحول طبيعة السكان، وما يعتري الإنسان في معاشه. بل إنّه يستخدم العلاقات السياسية[85]دليلا على بطلان هذه الروايات، ويبيّن زيفها ووضعها، بل يستخفّ بمن كتبها. وغير هذه الروايات كثيرة مبثوثة في كتابه "الفصل"[86].

واقتضت الدقّة من ابن حزم أن يقدّم لنا لقتة ممتازة من لفتات المنهج العلمي الرصين، كما يقول عبد الحليم عويس[87]، حينما وصف لنا نسخة التوراة التي اعتمد عليها، وذلك مثلما نفعله اليوم في البحوث الأكاديمية، وقال أنها تتكون من سبعة وخمسين فصلا[88]، وأنها تقع في مائة ورقة وعشرة أوراق، وفي كلّ صفحة منها ثلاثة وعشرون سطرا إلى نحو ذلك، بخط هو إلى الانفساح أقرب، يكون في السطر بضع عشرة كلمة[89].

خاتمة :

وبهذا المنهج في النقد التاريخي، سبق ابن حزم ابن خلدون، ومدّه بالفكرة والمادّة التي تقوم عليها نظريته في النقد التاريخي. ونذهب كما ذهب الدكتور عبد الحليم عويس من أنّ ابن خلدون قد "تتلمذ على ابن حزم في نقده للرواية التاريخية، وبيان ما بها من جانب أسطوري "ميثولوجي"، وبيان تناقضها مع قواعد العقل، ومع الحقائق المشاهدة، ومع الحقائق الجغرافية[90].

بل إن "المقدمة " التي بيّنت ما يعرض للمؤرّخين من المغالط والأوهام، اقتبس فيها ابن خلدون من كتاب الفصل لابن حزم هذه المغالط، واقتبس معها منهج النقد الذي بسطه ابن حزم هناك[91]. والناظر في الفصل وفي المقدمة، يتبيّن له ذلك بجلاء[92]، ويرى كيف أسّس ابن حزم لنظرية ابن خلدون في النقد التاريخي، التي زخرت بها مقدّمته.

ومجمل القول في النقد التاريخي عند ابن حزم، إنمّا يتأتّى التحريف والتصحيف من نقص العدالة في نقل الأخبار، وانعدام المنهج في قبول الخبر وردّه. فأمّا العدالة فقد وضع المسلمون منهجا دقيقا في قبول الخبر التاريخي، وطبّقوا عليه ما أبدعه

علماء الحديث من ضبط في تحرّي الخبر، وردّه[93]. وبه كان النقل سمة من سمات الأمّة الإسلامية التي تحرّت كيف تنقل، وماذا تنقل[94]. وأمّا المنهج فقد رسم معالمه بما ردّ به على اليهود، حيث كان للعقل دوره، وبدا من خلاله منحاه التجديدي في التعامل مع جانب من المعرفة، ضروري لحياة الإنسان، وخلافته في الأرض.

الهوامش :

(1) عبد الحليم عويس: ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري، د ط، دار الاعتصام، القاهرة 1979، ص 161.
(2) محمد عبد الله عنان : المرجع السابق، ص: 81.
(3) نفسه: ص: 80.
(4) قسطنطين زريق: نحن والتاريخ، ط 04، دار العلم للملايين، بيروت 1979، ص: 77.
(5) ابن بسام الشنتريني(ت542هـ/1147م): الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عبّاس، د ط، دار الثقافة، بيروت 1979، القسم الأوّل، المجلد الأوّل، ص: 167.
(6) شمس الدين الذهبي(ت748هـ/1374م): سير أعلام النبلاء، ط 01، مؤسّسة الرسالة، بيروت 1984، م18، ص 187.
(7) نفسه.
(8) شمس الدين الذهبي(ت748هـ/1374م)، العبر في خبر من غبر، تحقيق فؤاد السيّد، د ط، سلسلة التراث العربي، الكويت 1961، ج3، ص: 239.
(9) عبد المتعال الصعيدي، المجدّدون في الإسلام، ط2، مصر، 1962، ص190، وأبو زهرة: ابن حزم حياته وعصره-آراؤه وفقهه، د ط، دار الفكر العربي، القاهرة، د ت، ص:07.
(10) صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، تحقيق حياة بوعلوان، ط 01، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1985، ص 183
(11) قسطنطين زريق: المرجع السابق، ص 95.
(12) فيما يخص أسلوب التجريح الذي تبنّاه ابن حزم فقد بيّنا أنّه من أدوات تجديده. انظر الفصل الثاني من رسالتنا الموسومة: ابن حزم وظاهرة التجديد، قسم التاريخ، جامعة الجزائر.
(13) فيما يخصّ منهج الظاهرية في فكر ابن حزم، أنظر: أنور خالد الزعبي: ظاهرية ابن حزم، د ط، منشورات المعهد العالي للفكر الإسلامي، عمّان 1996.
(14) علي بن أحمد بن حزم(ت456هـ/1064م):جوامع السيرة، تحقيق إحسان عبّاس وناصر الدين الأسد، د ط، دار المعارف، القاهرة، دت، ص 05.
(15) عبد الحليم عويس، ابن حزم، ص 164.
(16) إحسان عباس: رسائل ابن حزم الأندلسي، ط 02، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت 1978، ج2، ص 13.
(17) عبد الحليم عويس، ابن حزم، ص 165.
(18) كما يزعم بعض الباحثين، لأنّ الباحث يرى غير ذلك في مقاربة ابستمولوجية للنصّ عند الطبري، وسينشر رأيه قريبا.
(19) عماد الدين خليل: في التاريخ الإسلامي، فصول في المنهج والتحليل، ط1، المكتب الإسلامي، بيروت، 1981، ص136. وبشار قويدر: مناهج التاريخ الإسلامي ومدارسه، ط1، دار الوعي، الجزائر 1993، ص 49.
(20) عبد العزيز الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، بيروت، ص ص 55، 56.
(21) محمد جرير الطبري(ت310هـ/922م): تاريخ الأمم والملوك، تحقيق نوّاف جرّاح، ط1، دار صادر، بيروت2003، ج1، ص 07.
(22) علي بن أحمد بن حزم: حجة الوداع، تحقيق محمود حقّي، ط2، بيروت 1966ن ص 45.
(23) إحسان عباس، رسائل ابن حزم، ج2، ص 13.
(24) أنظر المحلّي لابن حزم في كثير من استدلالاته.
(25) ابن حجر العسقلاني(ت852هـ/1448م): لسان الميزان، تحقيق عبد الفتّاح أبوغدّة، مكتب المطبوعات الإسلامية، ج05، ص 494.
(26) إحسان عباس، رسائل ابن حزم، ج2، ص 15.
(27) قسطنطين زريق: المرجع السابق، ص ص 93، 94، 95، بتصرف.
(28) عماد الدين خليل: نور الدين محمود وتجربته الإسلامية، ط 02، الدار الشامية للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق 1987، ص 07 بتصرف
(29) قسطنطين زريق، المرجع السابق، ص 49.

(30) هرنشو: علم التاريخ، ترجمة عبد الحميد العبّادي، ط2، دار الحداثة، بيروت، 1982، ص 10.
(31) قسطنطين زريق، المرجع السابق، ص 74.
(32) إحسان عباس، رسائل ابن حزم، ج2، ص 15
(33) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ط 01، دار الآفاق الجديدة، بيروت 1980، ج1، ص 18.
(34) نفسه.
(35) الحافظ ابن كثير (774هـ/1372م): البداية والنهاية، تحقيق جماعة من لأساتذة، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت 1987، ج 12، ص 98.
(36) ذكر ابن حجر أن الحافظ بن عبد البر ردّه من هذا المتن، أنظر لسان الميزان، ج3، ص 104، ونقله عنه أحسان عباس في رسائل ابن حزم، ج2، ص 16.
(37) ابن حزم: جمهرة أنساب العرب، تحقيق عبد السلام محمّد هارون، ط 04، دار المعارف، القاهرة 1977، ص 04.
(38) نفسه، ص 02.
(39) نفسه
(40) نفسه، ص 03.
(41) نفسه
(42) نفسه، ص 04.
(43) عبد العزيز الدوري، المرجع السابق، ص 56.
(44) نفسه.
(45) كما فعل في رسالة حجّة الوداع.
(46) طريف الخالدي: بحث في مفهوم التاريخ ومنهجه، ط1، بدار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1982، ص 73.
(47) نفسه.
(48) لويس جوتشلك : كيف نفهم التاريخ، ترجمة عايدة سليمان عارف واحمد مصطفى، د ط، دار الكاتب العربي، بيروت 1966، ص 65.
(49) سيد قطب: في التاريخ فكرة ومنهاج، ط5، بيروت، 1982، ص 37.
(50) قسطنطين زريق: المرجع السابق، ص 77.
(51) إحسان عباس، رسائل ابن حزم، ج2، ص 12.
(52) عبد الحليم عويس: ابن حزم، ص ص 169، 170.
(53) لويس جوتشلك، المرجع السابق،ص ص 43، 44، بتصرف.
(54) ارنست كاسيرر: في المعرفة التاريخية، ترجمة أحمد حمدي محمود، د ط، دار النهضة العربية، مصر، د.ت، ص 3.
(55) نفسه.
(56) إحسان عباس، ابن حزم، مجلة العربي، ع28، مارس 1961، ص 62.
(57) إحسان عباس، رسائل ابن حزم، ج2، ص 12
(58) نفسه، ص 13.
(59) علي بن أحمد بن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمّد إبراهيم نصر وعبد الرحمان عميرة، د ط، دار الجيل، بيروت 1985، ج1، ص 261.
(60) نفسه، ص ص 261-262.
(61) نفسه، 262.
(62) نفسه، ص ص 262-263. وعبد الحليم عويس، ابن حزم، ص 171.
(63) إحسان عباس، رسائل ابن حزم، ج2، ص 12
(64) الفصل، ج1، ص 263.
(65) نفسه.
(66) نفسه.
(67) نفسه، ص 264.
(68) نفسه، ص 271.
(69) قسطنطين زريق: المرجع السابق، ص 113.
(70) نفسه، ص 115.
(71) الفصل، ج1، ص 272.

(72) نفسه.
(73) إحسان عباس، رسائل ابن حزم، ص 12
(74) الفصل، ج1، ص 274.
(75) نفسه.
(76) نفسه، ج1، ص 203.
(77) نفسه.
(78) نفسه، ص 204، وإحسان عباس، رسائل ابن حزم، ص 16
(79) الفصل، ج1، ص 205.
(80) إحسان عباس، رسائل ابن حزم، ج2، ص 16
(81) الفصل، ج1، ص 323.
(82) نفسه.
(83) نفسه، ص 324.
(84) نفسه.
(85) إحسان عباس، رسائل ابن حزم، ج2، ص 13.
(86) في بيان مناقضات التوراة وتحريفها في كتابه الفصل، ج1، ص 201 وما بعدها.
(87) عبد الحليم عويس: ابن حزم، ص 175.
(88) الفصل، ج1، ص 285.
(89) نفسه.
(90) عبد الحليم عويس: ابن حزم، ص 170.
(91) نفسه
(92) أنظر ابن خلدون في مقدمته، مقارنة بالفصل، الجزء الأول، ص 201 وما بعدها.
(93) أنظر عثمان موافي، منهج النقد التاريخي عند المسلمين والمنهج الأوروبي، مصر، د ت، فقد بسط فيه خطوات هذا المنهج ودقته.
(94) عبد الحليم عويس: ابن حزم، ص 160، ومقدمة جوامع السيرة، ص 05.